

La “Escuela de Frankfurt”, una constelación en movimiento

Por Mauricio Carlos Manchado

mauriom@steel.com.ar - Universidad Nacional de Rosario, Argentina

SUMARIO:

El presente trabajo propone una introducción -o entrada posible- a una de las líneas de pensamiento más importantes e influyentes en el campo de la comunicación: la Teoría Crítica, también conocida como “Escuela de Frankfurt”. Perspectiva crítica que, en el transcurso del texto, calificamos como “constelación en movimiento” porque en su seno alberga no sólo una continua movilidad teórica-territorial sino también una heterogeneidad de intelectuales que formaron parte o se vincularon a ella. Constelación que dialoga con el marxismo, el judaísmo, el nazismo, el socialismo y el capitalismo, y en cuyo diálogo se cristaliza la imposibilidad de pensarla como un bloque único y compacto. Contrariamente a ello, han sido las discusiones que mantuvieron sus integrantes -nos centraremos aquí en una de las más significativas, la de Adorno-Benjamin- las que hicieron de la “Teoría Crítica” una de las perspectivas de análisis más complejas y completas para pensar los procesos políticos, culturales y mediáticos del siglo XX. Constelación que, por sobre todas las cosas, se propone avanzar en la desafiante tarea de realizar una crítica racional de nuestra propia racionalidad occidental.

DESCRIPTORES:

Teoría crítica; marxismo; industria cultural; capitalismo; revolución

SUMMARY:

This work proposes an introduction -or possible entry- to one of the lines of thought most important and influential in the field of communication: Critical Theory, also known as “Frankfurt School”. Critical perspective that, in the course of the text, we qualify like “constellation in motion” because it contains not only a theoretical continuous-territorial mobility but also heterogeneity of intellectuals who formed part of or linked to it. Constellation that dialogs with marxism, judaism, nazism, socialism and capitalism and which dialogue crystallizes the impossibility of think it like a single and compact block. Contrary to that, the discussions between their members -we will focus here on one of the most significant, Adorno-Benjamin- have done the “Critical Theory” one of the perspectives of analysis more complex and complete to think the political, cultural and media process of twentieth century. Constellation that, mainly, proposes to advance in the challenging task of making a rational criticism of our own Western rationality.

DESCRIPTORS:

Critical theory; marxism; cultural industry; capitalism, revolution

15

La “Escuela de Frankfurt”, una constelación en movimiento

The “Frankfurt School”, a constellation in movement

Páginas 015 a 030 en *La Trama de la Comunicación*, Volumen 18, enero a diciembre de 2014

ISSN 1668-5628 - ISSN digital 2314-2634

INTRODUCCIÓN

Al construir un relato histórico solemos ordenar nuestras ideas a través de una variable que establece límites: el tiempo. Es así como la racionalidad occidental apela a fechas trascendentes, años claves o días irrepetibles que caprichosamente condensan el peso de los acontecimientos. Puede que una de las imágenes más fieles de esto sean esas líneas blancas y verticales que nuestra maestra de primaria dibujaba sobre el pizarrón, jugando a hacer tajos al *continuum* horizontal de la historia. No estaríamos más que de acuerdo con la intención de “tajar” la historia si no fuese porque, acto seguido, aquella mujer alta y de cara ceñida anotaba números exactos sobre la verticalidad, borrando así toda esperanza de un relato diferente. Allí hablábamos de etapas, períodos o inclusive, casi en un gesto de rebeldía, de ciclos.

Al escribir sobre el Instituto para la Investigación Social —más conocido como la “Escuela de Frankfurt” o “Teoría Crítica”¹— esas delimitaciones se vuelven obsoletas o, al menos, insuficientes. Por ello, para reconstruir el devenir del Instituto no hablaremos de “etapas” sino de “constelaciones”. Gesto del lenguaje que encierra algo más que una pretensión poética-literaria, se convierte aquí en una declaración sobre cómo proponemos pensar a la “Teoría Crítica” sin caer en reduccionismos. Hablar de “etapas” implicaría comienzos y finales cerrados, y eso fue, precisamente, lo que no caracterizó a la “Escuela de Frankfurt”. Las transformaciones y/o desplazamientos fueron características de ésta tanto como su heterogeneidad, multidireccionalidad y apertura. Porque cada cambio implicó retomar el camino antes construido y porque sobre una idea central se fueron introduciendo variaciones que no borraban lo anterior sino que, en todo caso, lo complejizaban.

Por todo ello, preferimos hablar de “constelaciones” en tanto su imagen nos revela un orden desordenado o, más bien, un desafío a la linealidad de las cosas². Las “constelaciones” son construcciones enigmáticas

que, en un mismo movimiento, van y vienen sobre un fondo común. Vaivén que identifica el devenir del Instituto sustentado en el eclecticismo de sus intelectuales, reunidos todos bajo una causa común: la de realizar una crítica a la racionalidad de un orden social desigual cuya expresión —para algunos de estos autores resulta no ser la única, pero sí la más grande y contundente— es el capitalismo.

En el presente artículo ofrecemos un primer acercamiento a esa “gran constelación” denominada “Escuela de Frankfurt”, no con el fin de lograr una cronología de hechos y personajes sino más bien de cartografiar un mapa intelectual altamente complejo, heterogéneo y tensionado, conformado por filósofos, psicólogos, historiadores y sociólogos que signaron para siempre la forma de pensar la relación sujeto-sociedad (y en ella también el vínculo cultura-medios de comunicación). No nos proponemos dar una mirada única o unificada sobre la “Escuela de Frankfurt” porque su propia potencialidad estuvo —y está— en dos aspectos centrales que describiremos en el transcurso del artículo: 1) su continua transformación o movilidad (teórica y territorial) y 2) la capacidad de hacer interactuar y convivir a intelectuales tan similares y disimiles como Horkheimer, Adorno, Benjamin, Fromm, Marcuse y hasta el propio Habermas.

Sus nombres resuenan ya en los anaqueles del siglo XX pero un continuo rescate y recuperación de sus ideas logra que éstas sean, en los albores del siglo XXI, posibles respuestas —de nuevas pero viejas preguntas— para pensar la/s sociedad/es y su/s sujeto/s o, como sostenía Michel Foucault —emparentando su tarea con la de la Escuela de Frankfurt—, realizar una “crítica racional de nuestra racionalidad”³. Racionalidad que, bajo el signo del capitalismo, es interpelada por estos intelectuales. Pues bien, desempolvemos de aquellos viejos anaqueles a esta “Escuela” que, allá por la década de 1920, comenzaba a construir ya sus primeras constelaciones.

I. CONSTELACIÓN PRIMERA. FRANKFURT, MARXISMO Y GRÜNBERG: EL INSTITUTO PARA LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Tal como lo indica el título, la primera constelación está marcada por una de las ciudades más progresistas de la Alemania de pos-guerra: Frankfurt. Fue en la Universidad de dicha ciudad donde el 22 de Junio de 1924 se realizó la celebración académica de inauguración del por entonces denominado *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la Investigación Social). Inauguración en la que Carl Grünberg, en el cargo de Director del Instituto, dejaría sentadas las bases programáticas de su trabajo académico y la orientación que adoptaría el mismo.

“Marxista de cátedra” como solían llamarlo a Grünberg, en 1910 había fundado el “*Archivo para la historia del socialismo y el movimiento obrero*” y pretendía signar la labor del Instituto hacia esos temas (Wiggershaus, 2010). Grünberg representaba el carácter científico del marxismo —ésta había sido, entre otras, una de las causas de su elección como Director— en el mapa intelectual europeo —más puntualmente alemán—, y ésa era la impronta que buscaba darle al Instituto:

“Si el marxismo como sistema económico y sociológico ha sido tratado hasta ahora en las universidades alemanas —en un marcado contraste con lo que sucede en otros países— de una manera despectiva, o incluso prácticamente, en el mejor de los casos, se le ha tolerado a regañadientes, en el nuevo instituto de investigaciones tendrá una patria...” (Grünberg en Wiggershaus, 2010: 40)

Dicha orientación fue tan marcada que el grupo de personas que trabajaban en el nuevo Instituto respondían a los “intereses temáticos y concepciones del mundo del Director.” (Wiggershaus, 2010: 44) Una primer enumeración nos encuentra con nombres claves de lo que será el posterior desarrollo del Instituto: Pollock, Grossman (ambos asistentes de Grünberg),

August, Wittfogel, Mandelbaum, Weiss, Massing, Gumperz, Langerhans y Löwenthal. De todos ellos, sólo Leo Löwenthal no respondía a la temática principal definida bajo la Dirección de Grünberg (su trabajo versaba sobre la sociología de la novela alemana en el siglo XIX). (Wiggershaus, 2010)

Esto dejaba bien en claro que el Instituto, desde sus comienzos, estaría signado por estudios realizados desde una perspectiva marxista. Mirada que se materializaba en Carl Grünberg pero también en quién estuvo encargado de seleccionarlo y proponerlo como Director: Felix Weil. Nacido en Buenos Aires (Argentina) en 1898, Weil era hijo de un comerciante judío que a los 22 años había viajado a ese país para trabajar como empleado en una empresa de cereales de Amsterdam y se afincó allí por más de 18 años. Tiempo en el que cosechó un importante éxito económico para volver a Alemania como multimillonario y con la expectativa de que su hijo continuase con la empresa. Finalmente, esto no sucedió. Felix Weil no se convirtió en empresario, científico o artista sino en un mecenas de izquierda y en un “trabajador ocasional de las cuestiones científicas.” (Wiggershaus, 2010: 24) Lo cual construyó, a la posteridad, una imagen de Weil que omitiría sus intereses académicos, puntualmente, su insistencia en que el marxismo debía ser considerado y abordado desde una perspectiva científica; hecho que por entonces no era una posición asumida y aceptada ampliamente en el campo intelectual y por tanto, un debate sobre el que Weil pretendía profundizar tras los lineamientos fundantes del Instituto.

Marxista y convencido de la superioridad del socialismo, Weil había estudiado Ciencias Sociales y Economía realizando su Doctorado en Frankfurt en 1920. (Wiggershaus, 2010) Su preocupación principal era lograr la “institucionalización en la discusión marxista” y por ello impulsó junto a su padre (organizacional y económicamente) el Instituto para la Investigación Social. En 1923, se autoriza la fundación del mismo en

la Universidad de Frankfurt y la elección del cargo de Director estaría bajo la responsabilidad del Ministerio de Educación y, principalmente, de Felix Weil. Esto determinaría que sea Weil quién, a su gusto y de acuerdo a sus objetivos, eligiese al Director del Instituto. Fue así como luego de descartar, por diversos motivos, los nombres de Pollock, Horkheimer y Mayer, el elegido fue Carl Grünberg. Weil había encontrado en Grünberg un director que respondía a la combinación que él pretendía para asentar y posicionar al Instituto: imprimirle al análisis de los fenómenos sociales, culturales y políticos una perspectiva marxista en cuyo enfoque pueda rastrearse un carácter de cientificidad –por el cual Weil bregaba– del marxismo y del materialismo histórico como modo de ver y comprender al capitalismo. Tal posicionamiento reflejaba ya el carácter crítico del Instituto como marca indeleble de una constelación cuyos destellos no se apagarían sino que seguirían brillando, incluso, hasta la actualidad.

Ahora bien, el motivo por el cual nos detuvimos en algunos mojoneros significativos de esta primera constelación frankfurtiana es porque el relato histórico que se ha construido sobre el Institut für Sozialforschung suele omitir tanto la importancia que tuvo la presencia de Grünberg para el posicionamiento del mismo en el campo académico como los lineamientos teóricos que Weil le imprimió a la “Escuela de Frankfurt”. Respecto de Grünberg vale decir que su trayectoria como uno de los intelectuales más destacados en la corriente de pensamiento denominada “austromarxismo”⁴ posicionaba positivamente al Instituto no sólo frente a las gestiones administrativas que debían realizar ante el Ministerio de Educación de Frankfurt, sino también ante la mirada del resto de los intelectuales que observaban con atención –y algo de desconfianza– (signada sobre todo por la figura de Felix Weil) el surgimiento de un nuevo espacio de reflexión y discusión marxista en un contexto de pos-guerra a nivel mundial y de reestructuraciones socio-políticas-económicas

en el escenario alemán. En cuanto a la figura de Weil, insistimos en que si bien ha sido el principal propulsor económico del Instituto, también fue quien delineó los posicionamientos teóricos-políticos (no partidarios) de aquella organización.

Ahora bien, las imprecisiones en las que en reiteradas ocasiones se incurre al ligar los comienzos del Instituto con la figura de Max Horkheimer tienen su explicación en la construcción de una imagen que el propio Horkheimer realizó, de sí mismo y de la Escuela, desde que asumió la Dirección del Instituto. Su estadía en el cargo por más de 25 años forjará la idea de que el inicio y decurso del Instituto estaban necesariamente ligados a su figura. Sin embargo, hemos visto que en los amaneceres de la Escuela otros fueron los propulsores de la propuesta académica que sí, ciertamente, tendrá en él uno de sus principales continuadores y reformadores. Las constelaciones, dirá Benjamin, se establecen “a partir de los puntos luminosos de las estrellas” (Benjamin en Adorno, 2011: 251) y es su carácter combinatorio el que provoca una imagen de totalidad. Pues bien, esa imagen del “Instituto” es la que intentaremos seguir construyendo a continuación al unir los puntos luminosos que comenzaron a destellar con Grünberg y que tendrán su proceso de continuidad-discontinuidad en la figura de Max Horkheimer.

19

II. CONSTELACIÓN SEGUNDA. EMIGRACIÓN, JUDAÍSMO-NAZISMO Y MARXISMO-PSICOANÁLISIS, LA LLEGADA DE HORKHEIMER: UN GIRO NO TAN COPERNICANO

En Enero de 1928 Carl Grünberg sufre un ataque de apoplejía y debe abandonar su puesto de Director del Instituto. Ante ello, Weil se embarca en la tarea de buscar un sucesor. Otra vez, la lista de candidatos se despliega sobre la mesa y pueden observarse los nombres de Grossmann, Pollock y Max Horkheimer. Ya con un Instituto afianzado en el mapa académico-intelectual alemán, Weil pretendía que el mismo

"continuase con sus esfuerzos por la aplicación y perfeccionamiento de la teoría de Marx, con una incondicional neutralidad política —partidaria—. (Wiggershaus, 2010: 51) El elegido finalmente será Horkheimer; judío, marxista (condiciones que existían en todos los integrantes del Instituto), convencido no sólo de la potencialidad de la teoría marxista para "denunciar" y "superar" las desigualdades e injusticias sociales sino también poseedor de una visión para el Instituto que no desechaba lo impulsado por Grünberg pero sí lo complejizaba. El nuevo programa consistía en combinar un enfoque teórico donde se conjugasen elementos del marxismo y el psicoanálisis pero sin dejar de lado otras ciencias sociales. Así lo expresaba Horkheimer en su discurso inaugural como Director del Instituto el 24 de Enero de 1931:

"...organizar investigaciones con base en planteamientos filosóficos actuales, en las cuales se combinen filósofos, sociólogos, especialistas en economía nacional, historiadores y psicólogos, en una comunidad de trabajo de larga duración." (Horkheimer en Wiggershaus, 2010: 55)

Asimismo, el "*Archivo para la historia del socialismo y el movimiento obrero*" será reemplazado, en 1932, por la "*Revista de Investigación Social*" que sería, a partir de entonces, el órgano de publicación y difusión de los trabajos producidos por los intelectuales del —y vinculados al— Instituto. Lo que esto significaba era el "desplazamiento del punto focal del trabajo del Instituto (de la historia del movimiento obrero hacia la teoría de la sociedad)" (Wiggershaus, 2010: 57) pero también mayor presencia de un grupo de colaboradores que reflejaban la nueva orientación "multidisciplinar" que Horkheimer impulsaba. A los ya mencionados en el transcurso de este apartado, se le sumarian: Erich Fromm (psicoanalista), Herbert Marcuse (contactado por Löwenthal para sumarse al Instituto) y Theodor

Wiesengrund-Adorno.

Todos ellos compartían no sólo un vínculo con el marxismo sino también con el judaísmo —en grados o compromisos diferentes— y esto, veremos, no será un dato menor en el posterior desarrollo del Instituto. Sumado a eso, el grupo de Frankfurt también estaba convencido de que el posicionamiento del Instituto —sus producciones teóricas— debían contener y expresar tanto una fuerte crítica al capitalismo como a los sistemas de pensamiento y tradiciones filosóficas que se presentaban como cerrados y completos (Jay, 1986). Uno de ellos —tal vez blanco o "enemigo" predilecto de los frankfurtianos— fue el positivismo. De allí que Horkheimer dijera del positivismo y del resto de las teorías calificadas como "tradicionales", que se encontraban subsumidas en una "ilusión de independencia" a partir de la cual los científicos creen "que ofrecen procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto"; una independencia que se correspondería a "la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Estos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social." (Horkheimer, 2003: 231) En contraposición a ello, la teoría crítica proponía retomar las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, pauperización, crisis como momentos de una totalidad conceptual "cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa. Aunque la teoría crítica en ningún momento procede arbitrariamente o por azar, para el modo dominante de juzgar ella aparece, justamente por eso, como subjetiva y especulativa, parcial e inútil." (Horkheimer, 2003: 250) Calificación que se posaba sobre la teoría crítica para desprestigiarla pero cuyo eco, por parte de sus integrantes, no fue más que el refuerzo y la reafirmación del posicionamiento mar-

xista (combinado ahora con enfoques de otras disciplinas como, por ejemplo, el psicoanálisis) con el que se abordarían los fenómenos estudiados. Ahora bien, a pesar de este claro posicionamiento desde la teoría marxista y de adoptar la dialéctica como método para analizar los procesos sociales, también establecieron sus diferencias con las interpretaciones que muchos marxistas realizaban del marxismo.

Es decir que el positivismo no fue la única tradición o sistema de pensamiento que criticarían sino que realizarán ese mismo ejercicio, inclusive, con el propio marxismo en su versión más ortodoxa. Para los integrantes del Instituto, la tradición marxista debía ser repensada o, al menos, revisada en algunas de sus interpretaciones. Una de ellas era el proceso de "determinación" o condicionalidad en el par estructura (infraestructura) – superestructura (supraestructura). ¿Qué decían, de acuerdo a los frankfurtianos, los marxistas ortodoxos? En breves palabras (con todo el riesgo que implica esta simplificación), que sólo la estructura (económica) condiciona a la superestructura (cultura, religión, etc.) Por tanto, la dinámica se presenta en términos unidireccionales, y de esa unidireccionalidad se distanciarán los integrantes del Instituto. Por lo tanto, lo que existe es una interacción o mutua determinación entre la estructura y la superestructura, relación dialéctica y no de causalidad que si bien "era indudable que, bajo el capitalismo, la base económica desempeñaba un papel decisivo en este proceso (...) lo que se debía comprender era que dicho estado era sólo histórico y cambiaría con el tiempo." (Jay, 1986: 73) En los integrantes del Instituto, la superestructura cobraba cada vez mayor importancia; de allí que el abordaje de lo que Adorno y Horkheimer enunciaron como la "industria cultural" en "Dialéctica del Iluminismo" (1947) -y en dicha industria la experiencia de la música y la televisión entre otras-, o el propio interés de Benjamin por la obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica (1936), eran precisamente expresión

del lugar destacado que ocupaban los procesos culturales y comunicacionales como clave de análisis de los procesos económicos del capitalismo (más allá de que por ejemplo, con Benjamin, existieran diferencias en cómo se articulaba el par estructura-superestructura). Esto implicaba, también, un fuerte indicio sobre los nuevos intereses y perspectivas que Horkheimer había dejado claros en su discurso de asunción como director. Precisamente, se refería a esa revisión del marxismo en su versión más ortodoxa cuando hablaba de la necesaria "combinación de la filosofía y las ciencias sociales" a fin de pensar "la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo cultural." (Wiggershaus, 2010: 54) Campo, este último, que será ampliamente trabajado cuando el Instituto tenga que, en 1933, emigrar a los Estados Unidos (previa escala en Ginebra) ante el avance del nazismo en Alemania.

Ya lo habíamos dicho, la condición de marxistas y judíos no sería un dato menor y la salida de territorios europeos se presentaba como necesidad imperiosa ante el riesgo de vida que significaba seguir con la tarea del Instituto en Frankfurt. Dicha emigración forma parte de una constelación que pone no sólo a Horkheimer en un lugar destacado sino también a Theodor Adorno, quienes durante su exilio en Norteamérica desarrollarán sus principales ensayos e investigaciones sobre los medios de comunicación que, tal como lo mencionamos líneas arriba, más tarde se inscribirían bajo la denominación de "industria cultural"⁵.

Exilio que, asimismo, implicó una serie de modificaciones respecto de las relaciones del Instituto con otros intelectuales. Instalado en la Universidad de Columbia (Nueva York)⁶, Horkheimer se vinculará, entre otros, con integrantes del grupo de la "Mass Communication Research" y por ésta con organismos que financiarán parte sus investigaciones como la Rockefeller Foundation. De todas formas, esas relaciones

no estarán exentas de tensiones, sólo basta imaginar cómo sería la convivencia de intelectuales marxistas en el centro —o corazón— del sistema que criticaban, o con personalidades asentadas en tradiciones de pensamiento de las que se distanciaban (como Paul Lazarsfeld); la estadía en Estados Unidos era segura pero no por ello fácil de sobrellevar.

Una anécdota sobre el intento de trabajo conjunto entre Adorno y Lazarsfeld es el reflejo de dichas tensiones. En 1937 Adorno es convencido finalmente por Horkheimer de emigrar a Estados Unidos con la propuesta de dirigir, junto a Lazarsfeld, el "Proyecto de Investigación de Radio Princeton". El proyecto estaba financiado por la Rockefeller Foundation y exigía que se realizara "dentro de los límites del sistema radial comercial entonces existente." (Buck-Morss, 2011: 393) Adorno nunca pudo acomodarse a dicha exigencia y el resultado fue que "en aquellos casos en que sus escritos para el proyecto eran comprendidos, se los rechazaban. Lazarsfeld escribía memos a sus asociados para explicarles 'la brillantez e importancia de las ideas de Adorno'; hizo que el propio Adorno escribiera un memorándum explicativo, pero el producto resultante, como temía Lazarsfeld, oscurecía más que aclaraba..." (Buck-Morss, 2011: 394) La consecuencia final fue que en 1939 la Rockefeller Foundation no renovó el subsidio y Adorno debió regresar con Horkheimer para continuar sus tareas en el Instituto. Tareas que, por entonces, se veían dificultadas por problemas económicos que habían llevado, por ejemplo, a perder la continuidad de publicación de la "Revista de Investigación Social". El propio Adorno, algunos años después, escribía en su ensayo "*Experiencias científicas en Estados Unidos*" sobre las principales dificultades con las que se encontraba al producir y difundir sus trabajos en el campo académico norteamericano, especialmente por la diversidad de enfoques y tipos de análisis que proponía el Instituto (donde primaba la reflexión y los abordajes de carácter cualitativo) y los

que pretendían las Universidades norteamericanas que, en su gran mayoría, contaban con el patrocinio de grandes empresas para realizar investigaciones de un claro corte empirista y cuantitativo. Así, en referencia a la recepción que tuvo el estudio que Adorno escribió sobre el jazz en 1936 (antes de emigrar a Estados Unidos) en el campo académico norteamericano, decía lo siguiente: "...aquel trabajo, aunque referido estrictamente a los problemas musicales, llevaba el estigma, según las concepciones norteamericanas de la sociología, de lo indemostrado. Permanecía en la esfera del material que influye sobre los oyentes, del *stimulus*, sin que yo hubiese penetrado —o sin que hubiera podido hacerlo—, con los métodos de las encuestas, en la *other side of the fence*. De ahí que provocase la objeción que no tardaría en volver a escuchar: "*Where is the evidence?*" (Adorno, 2009:109).

Estas declaraciones de Adorno permiten, asimismo, leer dos aspectos fundamentales del desarrollo y la importancia que adquirió la "Escuela de Frankfurt" en el campo de la comunicación. Por una parte, da cuenta de un momento histórico en la construcción de dicho campo donde la comunicación —su estudio— estaba ligada estrictamente al análisis de los efectos, particularmente, a los producidos sobre las audiencias (en aquel entonces era la radio el medio de comunicación de masas por excelencia). Tales estudios adoptaban, en su gran mayoría, un enfoque cuantitativo y sus resultados tenían carácter de aplicabilidad, por ejemplo, para campañas políticas o estrategias comerciales. Por otro lado, redimensionan el carácter rupturista de los estudios elaborados por los principales exponentes del Instituto al incorporar en sus análisis una mirada crítica al funcionamiento de los medios en la sociedad de masas y la posibilidad de leer dichos fenómenos mediáticos como "expresión" y "constitución" de un orden social desigual. Por lo tanto, analizar los vínculos que el Instituto comenzaba a generar en los ámbitos académicos norteamericanos nos habilita una lectura

epistemológica del campo de la comunicación pero también la apertura de un espacio polemológico signado por la mirada que otros intelectuales marxistas tenían de tales relaciones. Sobre este último aspecto, tal vez quien más manifestó esos sentimientos fue el dramaturgo y poeta alemán —y marxista— Bertolt Brecht, que en sus diarios del exilio escribía:

"Horkheimer es millonario y así pudo en cada lugar en que residió comprarse una cátedra para, dice él, cubrir la actividad revolucionaria de su Instituto. Esta vez ha sido en Columbia (...) ¡Oh, las palmas académicas! Con su dinero mantienen a flote a algo así como una docena de intelectuales, que tienen, a cambio, que entregar todos sus trabajos sin la garantía de que la Revista llegue un día a publicarlos." (Brecht en Benjamin, 1999 a: 13)

Pero la fuerte crítica de Brecht estaba teñida también por las discusiones —teóricas y personales— que éste mantenía con Adorno. Discusiones que, vale decir, estaban mediadas en —y generadas por— la figura de un amigo en común: Walter Benjamin. Este filósofo alemán será quien se constituya en nexo o ligazón del Instituto con las problemáticas europeas durante su exilio norteamericano. Aunque nunca llegó oficialmente a formar parte de él, Benjamin será enmarcado dentro de la "Escuela de Frankfurt" no sólo por haber colaborado en repetidas ocasiones con la publicación de ensayos en la "Revista de Investigación Social" sino también por el vínculo —particular y controvertido— que mantendría con Theodor Adorno. Es precisamente esa relación parte del devenir del Instituto, tanto por las mutuas influencias y contribuciones entre ambos como por sus diferencias. Éstas fueron el fiel reflejo de cómo miradas divergentes podían confluír en aquello que entraba la década del 60 se agrupará bajo el término "Escuela de Frankfurt".

III. CONSTELACIÓN TERCERA. EUROPA, TEORÍA CRÍTICA-ESCUELA DE FRANKFURT, Y EL DEBATE ADORNO-BENJAMIN: MÁS ALLÁ DE LAS ETIQUETAS, LAS IDEAS

Como ya dijimos en algún pasaje de este artículo, ser judío y marxista no acarrea buenos augurios en una Alemania que tras sus deseos expansionistas avanzaba a pasos agigantados por toda Europa. Quedarse en el continente implicaba una serie de riesgos que serían los asumidos por Adorno hasta 1937 (año en el que finalmente emigra a Estados Unidos) y por Walter Benjamin (que se suicidará en 1940 al ser perseguido por la Gestapo y no poder cruzar la frontera franco-española de Port Bou). Pero Benjamin y Adorno no sólo compartían dichas condiciones.

La relación entre ambos comenzó antes de la inauguración del Instituto y más tarde vendrían las discusiones en torno a temas personales (se convirtieron en grandes amigos), políticos y teóricos. Se conocieron en Frankfurt en 1923 "pero fueron estrechando su relación sólo con el tiempo. El escenario del primer encuentro fue un seminario dictado por Gottfried Salomon-Delattour, un discípulo de Simmel, donde se trabajaban la historia de las ideas y la sociología histórica." (Dimópulos en Adorno 2011: 33, nota 8) Para Adorno, Benjamin, 11 años mayor, había sido uno de sus maestros intelectuales y esto se verá reflejado no sólo en la admiración que le profesaba sino también en la vehemencia con la cuál discutían sus ideas, principalmente ante los cambios que Benjamin introducía a sus trabajos. Extenso sería realizar un detalle pormenorizado de la variedad de temas y perspectivas que Benjamin fue adoptando en el transcurso de sus producciones (y no es el espíritu u objetivo de este artículo), pero podemos "usar" dos "falsos ejes" para situar el debate —al menos lo central de éste— entre Adorno y Benjamin. Estos ejes serán "falsos" no por su carácter de no-verdaderos sino por el intento de reducir, arbitrariamente, una discusión con múltiples aristas a dos de sus dimensiones o aspectos: 1) los

vínculos con el marxismo y los marxistas y 2) la posición frente al progreso y la técnica en el capitalismo.

Benjamin se acercaba cada vez más al marxismo y ya al final de la década del veinte sus escritos estarían claramente permeados por esas categorías teóricas. Un marxismo leído, al igual que por parte de los integrantes del Instituto, desde una mirada poco ortodoxa al punto tal de llevar ese no-ortodoxismo al paroxismo cuando propone, sobre todo en sus *"Tesis de filosofía de la Historia"* (1940), el "cruce", "combinación" o "conjunción" de elementos propios del judaísmo-mesianismo con los del marxismo. De allí que la figura romana del Jano sea la más adecuada para lograr su definición como intelectual. Una cabeza con dos rostros, uno mirando hacia Moscú y el otro a Jerusalén. Podríamos decir, siguiendo con el juego de las imágenes, que ambas miradas en cierto momento —paradójicamente— se cruzaron y las "Tesis..." fueron su mayor cristalización. Tal como sostiene Hannah Arendt, "Benjamin fue probablemente el marxista más peculiar surgido de este movimiento, que bien sabe Dios no carecía de un buen número de casos raros. El aspecto teórico que forzosamente había de fascinarlo era la doctrina de la superestructura..." (Arendt en Benjamin, 2007: 18)

Esa fascinación era la que compartía con los intelectuales del Instituto quienes, como hemos visto, le daban a la superestructura un papel sumamente importante dentro del orden social. Pero, a pesar de esta convergencia, Adorno (junto con Horkheimer) sostendrá que Benjamin, su pensamiento, era "adialéctico" porque se movía con categorías materialistas que no coincidían con las marxistas por carecer de mediación. (Arendt en Benjamin, 2007) Sentencia realizada luego de que Benjamin enviara, en 1938, su artículo "El París del segundo imperio en la obra de Baudelaire" para ser publicado en la "Revista de Investigación Social" y fuese rechazado por el Instituto⁷. Es que el proceder metodológico —si es que podemos llamarlo de

esa forma— benjaminiano poco tenía de convencional, ya que el modo de abordar los fenómenos era a través de "imágenes dialécticas" o "imágenes desiderativas". Es decir, imágenes que en sí mismas contenían el carácter destructivo del progreso pero también la disposición de nuevas condiciones para la construcción de un futuro en el presente mismo; "imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo antiguo" y donde en ellas "el colectivo busca tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción." (Benjamin, 2005: 39) De allí que esas imágenes dialécticas como las de los pasajes parisinos, los carteles publicitarios, los teléfonos, las prostitutas, los vagabundos, el flaneur, entre otras, se inscribieran en un proceder analítico caracterizado por la ley de una dialéctica en reposo: "reposo que es utopía, y la imagen dialéctica, por tanto, imagen onírica. Semejante imagen presenta la mercancía en última instancia: un fetiche. Semejante imagen presentan los pasajes, que son tanto casa como calle. Semejante imagen presenta la prostituta, vendedora y mercancía en uno." (Benjamin, 2005: 45-46) Adorno sería crítico de este planteo que apareció en el primer resumen del "Libro de los Pasajes" en 1935 (los dos resúmenes llevaron el mismo título: "París, capital del siglo XIX"). Llamativamente, en el segundo de los resúmenes (1939), este planteo ya no aparecerá de forma explícita aunque persistirá, podríamos decir parafraseando a Derrida, como "espectralmente" en los escritos de Benjamin hasta su muerte. Lo que se presenta como novedoso en el segundo de los resúmenes es un concepto que en el primero discurría de forma incipiente: el de fantasmagoría. A partir de él, Benjamin se propone mostrar cómo a consecuencia de una "representación cosista de la civilización, las formas de vida nuevas y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado —XIX— entran en el universo de una fantasmagoría." (Benjamin, 2005: 50) Término, el de fantasmago-

ría, que encuentra su paralelo en lo que Marx calificó como el carácter fetichista de la mercancía.

Ahora bien, las diferencias entre Adorno y Benjamin conciernen a una dimensión más de este primer eje que, al pasar, puede sonar intrascendente pero no lo es: los marxistas. Las discusiones que ambos mantenían en torno al marxismo no sólo tenían como centro de disputa una posible interpretación o “utilización” de Marx sino también las “afinidades electivas” de Benjamin. Una espesa lista de nombres aparece como resultado de las amistades que forjó en su vida personal e intelectual, desde Gershom Scholem hasta Georges Bataille. Pero hubo una que signó especialmente gran parte del debate Adorno-Benjamin: Bertolt Brecht. El dramaturgo alemán, afiliado al partido comunista y creador del “teatro épico”, fue una de las principales mediaciones de Benjamin con el marxismo y, también, el blanco principal de las críticas que Adorno realizara sobre su obra. Así, en una carta que Adorno escribe a Benjamin en 1936, le aconseja que realice en sus escritos “la liquidación total de los temas brechtianos.” (Adorno en Benjamin, 1999 a: 13) Para Adorno, el acercamiento de Benjamin a Brecht implicaba una vulgarización del marxismo. De todos modos, Benjamin en esta ocasión no haría caso a los consejos de Adorno y, contrariamente a ello, los superaría escribiendo, en 1936, *“La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”* y en 1940 *“Tesis de filosofía de la historia”*. Allí es donde nos situaremos para encontrar las disidencias correspondientes al segundo “eje”.

Sin profundizar en la amplitud de problemáticas y análisis que abordan dichas obras, nos interesa centrarnos en las concepciones del progreso y la técnica. Para Benjamin, el progreso es una tempestad que arrastra al “ángel de la historia” y a su paso deja ruinas que no son más que aquellas luchas olvidadas de los oprimidos y vencidos (idea graficada por Benjamin en las *“Tesis...”* a través del cuadro “Angelus Novus” de Paul Klee). Progreso que puede observarse también

en el avance de las técnicas de reproducción como la fotografía y, fundamentalmente, del cine como fenómeno de masas a principios del siglo XX. Pero, tal como lo expresa en la *“La obra de arte...”*, ese avance se constituye precisamente en la condición de posibilidad para lograr la emancipación a través de nuevas claves de percepción y también la redención (así lo dirá en *“Tesis...”*) del sujeto —Benjamin piensa aquí principalmente en el proletariado—al alcanzar una *“chance revolucionaria”* (Benjamin, 1999: 51) que modifique el orden desigual de las cosas. Bien, esta arriesgada combinación de tesis que hemos intentado es, probablemente, la principal distancia que existe entre Benjamin y Adorno. Porque para este último, el progreso y la técnica avanzan sobre el sujeto anulando su capacidad de acción, narcotizándolo, paralizándolo e impidiéndole, así, alcanzar una praxis revolucionaria.

Diferencias que pueden rastrearse en las obras más significativas de ambos autores. Pues Adorno, al escribir *“Sobre el Jazz”*, dejaba por sentado que “por mucho que el sujeto del jazz, el representante oyente en la música, se comporte extrañamente, caprichosamente, sigue sin ser nunca él mismo. Los rasgos individuales que no concuerdan con la norma están predeterminados y prefigurados por ésta: son signos de mutilación.” (Adorno, 1962: 96); y en *“Disonancias”*, particularmente en el capítulo destinado a analizar el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha, se refiere a una “liquidación del individuo” como la “auténtica rúbrica de la nueva situación musical” (Adorno, 2009 a: 21). Tal liquidación —y el recorrido de dicho texto intenta confirmar esa tesis— se expresa en el desarrollo de la música (sobre todo en la “ligera” pero no sólo en ella) y en el placer de las masas al escucharla. Placer que en clave adorniana debe ser entendido como conformismo y regresión de una escucha que alcanza un estadio infantil en el que no sólo se pierde “la libertad de elección”, la “responsabilidad” y el conocimiento consciente de la música

-restringido históricamente a pequeños grupos- sino que además "niega obstinadamente toda posibilidad de tal conocimiento" (Adorno, 2009 a: 34). Por lo tanto, para Adorno el gesto de obstinación, resistencia o subversión no estaría dado a partir de las condiciones que este carácter de la música presenta sino más bien en la conformación de un nuevo modelo inspirado en la disonancia. Disonancia que provoca disrupciones en la escucha, desestructura las estructuras musicales y genera risa o espanto; un espanto que no "emana de su incomprendibilidad, sino del hecho de que se le entiende demasiado bien (...) percepción de la situación catastrófica de la que los demás sólo quieren zafarse, retrocediendo." (Adorno, 2009 a: 50) Contrariamente a ello, Benjamin dirá que son las propias condiciones de destrucción y liquidación -es decir, las catástrofes que como un tendal deja a su pasar el progreso- las que posibilitan la reapropiación de esas condiciones para la redención, para la construcción de un escenario diferente, para poder pasarle a la historia el cepillo a contrapelo. Esta postura puede rastrearse en "La obra de arte..." cuando Benjamin inscribe al cine como un dispositivo que modifica la relación de la masa con el arte, haciendo que ésta se vuelva, por ejemplo, retrógrada frente a un Picasso y progresiva frente a un Chaplin (y en sentido, hacer coincidir por parte del público la actitud crítica y la frutiva⁹). Pero, al mismo tiempo, resalta los mecanismos que la técnica cinematográfica pone a disposición para una nueva percepción. Una percepción construida por la cámara que nos hace experimentar tanto el inconsciente óptico "igual que por medio del psicoanálisis nos enteramos del inconsciente pulsional" (Benjamin, 2007: 174) como también un distanciamiento-reconocimiento de las condiciones de existencia (y en ese sentido la concientización de la que hablaba Adorno) tras los efectos de "shock" producidos en el montaje de imágenes: "El cine es la forma artística que corresponde al creciente peligro en que los hombres de hoy vemos nuestra vida. La

necesidad de exponerse a efectos de choque es una acomodación del hombre a los peligros que lo amenazan. El cine corresponde a modificaciones de hondo alcance en el aparato perceptivo, modificaciones que hoy vive a escala de existencia privada todo transeúnte en el tráfico de una gran urbe, así como a escala histórica cualquier ciudadano de un Estado contemporáneo." (Benjamin, 2007: 177 nota 29) Un posicionamiento que Benjamin dejaría expresado también en su ensayo "Sobre algunos temas en Baudelaire" al decir que la técnica sometía al sistema sensorial a un complejo entrenamiento hasta que llegó el día en que el film "correspondió a una nueva y urgente necesidad de estímulos. En el film la percepción por shocks se afirma como principio formal. Lo que determina el ritmo de la producción en cadena condiciona, en el film, el ritmo de la percepción." (Benjamin, 1999: 25)

Ahora bien, lo que señalaban estas diferencias (reflejadas asimismo en el enojo de Adorno al publicarse "*La obra de arte...*" como en cierta incompreensión de Benjamin ante sus críticas) eran también las distancias políticas entre ambos. Mientras Benjamin seguía apoyando, hasta la firma del pacto de no agresión entre Stalin y Hitler, el proceso de la Unión Soviética, Adorno ya se encontraba decepcionado por el mismo. Mientras Benjamin proponía como modelo artístico para sus reflexiones al surrealismo, Adorno sostenía el "carácter irracional del mismo" y adoptaba a Schönberg (creador del modelo de la música atonal) como su faro en el mundo del arte. Pero, tal vez, la diferencia más profunda era la apuesta que cada uno de ellos realizaba al potencial del sujeto —proletario— como motor de cambio. Aunque mejor habría que decir (y esto es fuente de grandes discusiones todavía no saldadas), a cómo cada uno de ellos manifestaba su posición y, en todo caso, en cómo fueron —o no— interpretados.

Cierto es que adoptaron posiciones divergentes respecto de cómo pensar al progreso y el vínculo téc-

nica-sujeto, pero también se volvieron sumamente reduccionistas las lecturas que algunos intelectuales y jóvenes de la Nueva Izquierda alemana hicieron hacia los planteos de Adorno y su mirada “pesimista” sobre los procesos—o intentos—de cambio que se presentaban en la Europa de pos-guerra. A raíz de esto, clasificaron las propuestas teóricas de Benjamin como “optimistas” y las de Adorno como “pesimistas” ante las posibilidades de transformar el orden social. No coincidimos con esta lectura (aunque sí reconocemos diferencias entre ambos como también que los textos de Benjamin reflejan una mirada, podríamos decir, más esperanzadora) pero es importante mencionarla porque fue, como mencionábamos, la que realizó la Nueva Izquierda alemana al regreso de los principales exponentes del Instituto (Adorno y Horkheimer), luego de su exilio americano a comienzos de los cincuenta, y cuando en 1957 Theodor Adorno asume la Dirección del mismo. Estos acontecimientos marcarán el devenir de lo que se ha denominado la “primer generación” de la “Escuela de Frankfurt”, pero para llegar a eso queremos, antes, finalizar con el debate Adorno-Benjamin.

Por lo pronto, sobre dicho debate queríamos resaltar—haciendo sólo un breve refresco de las posiciones de ambos autores sin profundizar demasiado en ellas—que esta continua tensión, idas y vueltas, marchas y contramarchas, eran las que convivían en lo que hoy se aglomera bajo la etiqueta de “Teoría Crítica” o “Escuela de Frankfurt”. Parte de esa tensión podía verse también reflejada en la correspondencia que Benjamin mantuvo con Gretel Karpuls, su amiga y mujer de Adorno, donde expresaba las incertidumbres que tenía respecto de cómo el Instituto evaluaría sus trabajos y, en consecuencia, de qué manera continuaría o no subsistiendo económicamente, ya que desde 1934 los aportes del Instituto eran los únicos fijos que recibía Benjamin en Europa:

“De modo que debo depositar casi toda mi esperan-

za, *que tanto necesito* –cursivas en el original–, en los esfuerzos que el Instituto invierta por mí allá –en referencia a Estados Unidos–. Hace tres semanas Max –Horkheimer– me solicitó mediante telegrama un *exposé* en francés de los pasajes –que será publicado finalmente en el “Libro de los Pasajes” como segundo resumen–. Entretanto ya debe haber llegado, y se diferencia en mucho del que tú conoces. Me empeñé, tanto como fue posible en el poco tiempo, en poner como tema central una de las concepciones fundamentales de los pasajes: la cultura de la sociedad productora de mercancías como fantasmagoría.” (Benjamin en Adorno, 2011:391)

Pero más allá de la necesidad académica de encaillar o etiquetar a los intelectuales en ciertos movimientos, corrientes, o escuelas de pensamiento, lo que aquí propusimos fue una suerte de digresión sobre el devenir del Instituto. Para mostrar cómo tras una simple denominación, “Escuela de Frankfurt”, y un deslumbrante listado de nombres, existen diferencias y divergencias que caracterizaron el propio espíritu de, como lo llamó el propio Benjamin, “un Instituto alemán de libre investigación”.⁹

A MODO DE CIERRE: CONSTELACIONES DE AYER, HOY Y MAÑANA

Decir que el devenir de la “Escuela de Frankfurt” concluyó es una afirmación falsa y obsoleta. Falsa porque luego de aquella “primer generación” descrita en este artículo le siguió una “segunda” donde se destacarían, por ejemplo, los trabajos de Jürgen Habermas. Asimismo, es obsoleta porque creer que aquellas reflexiones y discusiones iniciadas en la década del veinte han caducado, implica cercenar la mirada crítica ante un orden social capitalista que ha sabido potenciar—y en esa potenciación cimentar las desigualdades— aquellos avances tecnológicos y mediáticos que supieron señalar quienes formaron

27

—y forman— parte de la “Teoría Crítica”. Nominación, la de teoría crítica, que Horkheimer describió profusamente en su ensayo de 1937 señalando el carácter desigual de las relaciones sociales de producción capitalistas (Horkheimer, 2003) y que más tarde indicará también para las relaciones del campo cultural y comunicacional.

Discusiones que, como habíamos anticipado, tuvieron un punto de inflexión al regreso del Instituto a una Alemania de pos-guerra donde la Nueva Izquierda y, fundamentalmente, los jóvenes universitarios, veían en las producciones de los frankfurtianos herramientas para llevar adelante la transformación social. Aunque, vale decir, no lo vieron en todos los integrantes del Instituto, o al menos se decepcionaron con una de sus principales figuras: Theodor Adorno. Aquella calificación de “pesimista” que se cñó sobre éste es la que le valdría la interpelación de los jóvenes en la década del 60. Porque mientras Marcuse brindaba, desde los Estados Unidos, cierto apoyo a los nuevos movimientos, Adorno no lo hacía. (Buck-Morss, 2011)

Así, aquellos mismos que lo admiraron, eran ahora quienes lo criticaban como responsable de un revisionismo de los fundamentos y orígenes del Instituto y, principalmente, de obstruir la praxis revolucionaria. Acusaban a Adorno de no ser “suficientemente radical”, y su respuesta fue que “precisamente porque sus metas eran revolucionarias, criticaba por inefectivas las tácticas anarquistas, y que estaba sinceramente preocupado por la impaciencia estudiantil frente a la teoría.” (Buck-Morss, 2011: 13) Esas discusiones tienen sus resonancias hasta la actualidad y el reduccionismo que yergue sobre ellas nos obliga a repensar continuamente las clasificaciones estancas sobre la “Escuela de Frankfurt” y sus integrantes.

Abordar la Escuela de Frankfurt implica ir más allá del carácter programático que la fundó, y lo que este trabajo intentó hacer fue eso. Dar cuenta de su complejidad nos llevó a leer su decurso institucional a la

luz de los acontecimientos políticos, económicos y sociales sucedidos, fundamentalmente, en Europa pero también de las reconfiguraciones, diálogos y tensiones que la Escuela de Frankfurt generó cuando, precisamente, ya no estuvo en Frankfurt. La emigración implicó no sólo un movimiento de desterritorialización sino también de reacomodamiento en escenarios académicos que harían interactuar a sus principales exponentes con teorías y enfoques que profusamente criticaron. Todo sumado al discutir con el devenir de intelectuales vinculados al Instituto —como Benjamin— que iban adoptando nuevas perspectivas de análisis (a partir de, entre otras cosas, sus afinidades electivas) en una Europa acorralada por los totalitarismos. En fin, arenas de debate, tensiones, disputas, luces y sombras de una constelación siempre en movimiento.

Es que, más allá de las etiquetas, están las ideas, y en ese latiguillo se esconde el potencial de intelectuales que produjeron una crítica de nosotros mismos y de aquellos procesos culturales, comunicacionales y mediáticos constructores de subjetividades. Tarea de desarme o destrucción que nos permite una mirada al pasado para comprender el presente y escuchar al futuro, para construir constelaciones del ayer, del hoy y del mañana. Y eso, definitivamente, no es poco.

NOTAS AMPLIATORIAS

1. Es importante señalar que las “etiquetas” o denominaciones que recibirá este movimiento intelectual fue variando en el transcurso de los años. Desde su fundación oficial en 1924 será conocido como el “Instituto para la Investigación Social”, hasta 1937, año en el que es señalado como “Teoría Crítica” a raíz de la publicación de “Teoría tradicional y teoría crítica” de Max Horkheimer. Finalmente, el nombre “Escuela de Frankfurt” será asignado “desde fuera en la década de 1960” (Wiggershaus, 2010: 9). Las tres denominaciones convivieron y conviven hasta la actualidad, motivo por el cual en el transcurso del artículo utilizaremos, indistintamente, cada una de ellas.

2. En 1935, en una carta escrita a T. Adorno y su mujer, Benjamin asume complaciente la sugerencia de Adorno de pensar la imagen dialéctica (concepto central en Benjamin) como una "constelación". (Benjamin en Adorno, 2011: 250)

3. Wiggershaus sostiene que Foucault denominaba a su programa "crítica racional de la racionalidad", "con casi las mismas palabras que Adorno había caracterizado el tema en 1962. Explicaba que Adorno, en una clase sobre terminología filosófica en donde veía la tarea de la filosofía, decía de ésta que tenía que llevar a cabo 'una especie de proceso de revisión racional frente a la racionalidad'." (Wiggershaus, 2010: 12)

4. El austromarxismo es la nominación asignada a la corriente de pensamiento desarrollada en Viena a finales del siglo XIX, cuyos teóricos fundadores fueron Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding y Karl Renner (De Blas Guerrero, 1997). Carl Grünberg será considerado uno de los más fieles seguidores de Adler, convirtiéndose así en uno de los intelectuales más destacados del austromarxismo.

5. Concepto reflejado ya en "Dialéctica del Iluminismo" (1947), obra conjunta de Adorno y Horkheimer (la más importante de las producidas por el Instituto durante su exilio), y profundizado luego en los trabajos, entre otros, de Adorno sobre la televisión. El más destacado de dichos trabajos fue "La televisión como ideología" en ADORNO, T. (1969) Intervenciones: nueve modelos de crítica, Ed. Monte Ávila, Caracas.

6. Más tarde, en 1941, el Instituto comenzará su traslado a la ciudad de Los Angeles y, en agosto de ese año, Horkheimer le escribirá a Löwenthal sus primeras percepciones: "Si en los próximos años llego a tener todavía tiempo para el trabajo científico, la solución de venir al Oeste habrá sido seguramente la correcta. Con esta idea estoy sumamente satisfecho. Nótese: la naturaleza en el sur de California es más bella, y el clima más favorable de lo que uno pudiera soñar." (Horkheimer en Wiggershaus, 2010: 369)

7. Sobre este episodio tan significativo para Benjamin, Gershom Scholem relató que "en noviembre de 1938, la revista del Instituto había desestimado la publicación del trabajo sobre Baudelaire que había redactado durante el verano, y en febrero de 1939 me escribió —Benjamin—, ofreciéndose a remitirme el manuscrito para que diese mi parecer, pues debía emprender inmediatamente la prosecución del trabajo, que se desarrollaría bajo la forma de una reelaboración de los capítulos rechazados, o bien como una nueva redacción

de los mismos sobre motivos totalmente diferentes." (Scholem, 2008: 326)

8. Sobre las actitudes crítica y frutiva, Benjamin dirá que "cuanto más disminuye la importancia social de un arte, tanto más se disocian en el público la actitud crítica y la frutiva. De lo convencional se disfruta sin criticarlo, y se critica con aversión lo verdaderamente nuevo. En el público del cine coinciden la actitud crítica y la frutiva." (Benjamin, 2007: 171)

9. Este fue el título de un artículo que Benjamin escribió sobre la tarea realizada por los integrantes del Instituto, señalando que "la idea en torno de la cual se ha reunido este grupo es la de 'que hoy la teoría de la sociedad se pueda desarrollar sólo en la más estrecha correlación con una serie de disciplinas, ante todo con la economía política, la psicología, la historia y la filosofía.'" (Benjamin, 1990: 16)

BIBLIOGRAFÍA:

- Adorno, G. (2011) Correspondencia 1930-1940: Gretel Adorno y Walter Benjamin. Buenos Aires: Eterna Cadencia
- Adorno, T. (2009) "Experiencias científicas en Estados Unidos" en Consignas. Buenos Aires: Amorrortu
- Adorno, T. (2009 a) "Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha" en Disonancias: Introducción a la sociología de la música. Madrid: Akal, disponible en: <http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/wp-content/uploads/2012/03/Adorno-El-caracter-fetichista-de-la-musica.pdf>
- Adorno, T. (1962) "Sobre el jazz" en Prismas: La Crítica de la Cultura y la Sociedad. Barcelona: Ariel, disponible en: www.revista.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/download/12503
- Benjamin, W. (2007) "La obra de arte en la época de su reproductividad técnica" en Conceptos de filosofía de la historia. La Plata: Terramar
- Benjamin, W. (2005) Libro de los pasajes. Madrid: Akal
- Benjamin, W. (1999) "Tesis de filosofía de la historia" en Ensayos Escogidos. México: Ediciones Coyoacán
- Benjamin, W. (1999 a) Tentativas sobre Brecht. España: Taurus
- Benjamin, W. (1990) Un instituto alemán de libre investigación, en La ciudad Futura nº 25, Octubre 1990, Buenos Aires.
- Buck-Morss, S. (2011) Origen de la dialéctica negativa:

Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Buenos Aires: Eterna Cadencia

- De Blas Guerrero, A (Dir.) (1997) Enciclopedia del nacionalismo. Madrid: Tecnos
- Horkheimer, M. (2003) "Teoría crítica y teoría tradicional" en Teoría Crítica. Buenos Aires: Amorrortu
- Jay, M. (1986) La imaginación dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950). Madrid: Taurus
- Scholem, G. (2008) Walter Benjamin: historia de una amistad. Buenos Aires: Debolsillo
- Wiggershaus, R. (2010) La Escuela de Fráncfort. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana

IDENTIFICACIÓN DEL AUTOR:

Mauricio Carlos Manchado

Argentino. Licenciado en Comunicación Social. Doctor en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Rosario. Becario Post-Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas.

Áreas de investigación e interés: Procesos comunicacionales en instituciones de encierro.

Procedencia-afiliación institucional actual: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencia Política y RRH, Universidad Nacional de Rosario.

E-mail: mauriom@steel.com.ar

30

REGISTRO BIBLIOGRÁFICO:

MANCHADO, Mauricio Carlos. "La "Escuela de Frankfurt", una constelación en movimiento" en *La Trama de la Comunicación*, Volumen 18, Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina. UNR Editora, enero a diciembre de 2014, p. 015-030. ISSN 1668-5628 - ISSN digital 2314-2634.

FECHA DE RECEPCIÓN: 08-04-2013

FECHA DE ACEPTACIÓN: 07-08-2013